

Consideraciones en torno a la conciencia humana de Jesús sobre su Persona divina

Cristo se presenta en los Evangelios como único sujeto de las dos naturalezas. Porque se atribuye de igual forma los predicados humanos y los atributos divinos: «Tengo sed» (Io 19, 28), «Ahora mi alma se ha turbado» (Io 12, 27), «En verdad os digo que uno de vosotros me entregará» (Mc 14, 18), «Voy al Padre... el Padre es mayor que yo» (Io 14, 28), «No se haga mi voluntad sino la tuya» (Lc 22, 42), «Antes que Abrahán viniese a ser, yo soy» (Io 8, 58), «El Padre y yo somos una misma cosa» (Io 10, 30).

Pero Cristo hombre ¿se sabe únicamente o se siente también Dios?

Aparece hombre perfecto. Habla de sí mismo con la misma seguridad con que lo hacen los demás hombres. Dice sencillamente: Yo soy Dios. No puede ser una enunciación puramente mecánica; debió advertirlo anteriormente. No puede admitirse la fe en quien, desde su primer momento temporal, gozaba de la visión beatífica; dice lo que ve. Se hace cargo de su expresión intelectual humana sobre su persona. Se siente Hombre-Dios.

¿Qué se ha de entender por este sentirse de Cristo?

Dos aspectos del problema.

Si nosotros tenemos conciencia de nuestra personalidad, es claro que también la tendrá Jesucristo, hombre perfecto en la Revelación y el Dogma. El problema, pues, del término en la conciencia humana de Jesús sobre su Persona divina¹ sería sólo problema del *modo*: cómo la Persona del Verbo pueda ser percibida por la conciencia asunta.

¹ Véase un planteamiento más general en nuestro artículo *Sobre la «autonomía psicológica» de la Humanidad de Cristo*: RevEspT 19 (1959) 243-252.

Pero ¿tenemos nosotros conciencia estricta de nuestra personalidad? Admitido el hecho en nosotros, parece habría que extenderlo a Cristo, el más perfecto de los hombres. Negada, sin embargo, a nuestra persona una conciencia estricta de sí misma, todavía podrá preguntarse si Cristo hombre, por la sublimación de su naturaleza humana, tendrá conciencia estricta de su Persona divina. De ahí que pueda también proponerse el problema del *hecho*: ¿tuvo Jesús estricta conciencia humana, natural o sobrenatural, de su divina Persona? Cristo se siente humanamente Hombre-Dios; ¿qué se ha de entender por este *sentirse* de Cristo, a qué clase de conciencia corresponde?

Estudiar detenidamente estos dos aspectos del problema nos parece imprescindible para una solución centrada y recta del mismo.

I. FUNCIONAMIENTO NATURAL DE LA CONCIENCIA HUMANA DE JESUS

Nos preguntamos cómo la conciencia humana de Cristo, estricta o en sentido amplio (vamos a prescindir por ahora de este problema), pueda percibir a la Persona del Verbo, su única persona.

Y la pregunta se concreta así: ¿Puede percibirla en su funcionamiento *natural*, o necesitará ser elevada sobrenaturalmente? Se trata, pues, de estudiar la posibilidad de una humana conciencia natural, en Cristo, de su Persona divina.

Se presentan dos dificultades. La que se refiere a la *formalidad divina* de la Persona de Cristo ha sido felizmente resumida por PARENTE: «¿Cómo una facultad finita puede reflejar un término que la trasciende infinitamente?»². En cambio, la solución que nos ofrece tan ilustre autor parece apuntar precisa y primeramente a la otra dificultad: cómo la conciencia asunta pueda percibir al Verbo como *persona* suya simplemente, abstracción hecha de su divinidad como objeto formal de conciencia.

Todos los teólogos que han intervenido de algún modo en la contienda están conformes en aceptar la necesidad de la visión beatífica para que Cristo hombre pueda percibir su personalidad *divina*. Parente y Galot son los únicos que la niegan.

En cambio, son varios los autores (Garrigou-Lagrange, Manyá, Diepen, J. H. Nicolás) que, excluyendo la formalidad divina, no ven dificultad en conceder a la naturaleza asunta una natural percepción de su personalidad: la Persona concreta del Verbo, aunque no formalmente como divina, o una personalidad abstracta.

² PARENTE, P., *L'Io di Cristo* (1951) 187.

Pero, después de esta ambientación previa, no vamos a poner todo nuestro esfuerzo expositivo en este primer aspecto del problema del término en la conciencia humana de Jesús sobre su Persona divina; tampoco abordaremos el tema directamente. Vamos a fijarnos única y exclusivamente en la postura de Galot a este respecto, para que, estudiando la última aportación a la discusión del problema psicológico de Cristo, se advierta indirecta y ocasionalmente nuestra postura propia.

GALOT, siguiendo a Parente, invoca la unión hipostática para salvar la desproporción cognoscitiva de la conciencia creada de Cristo ante la divina Persona del Verbo. «La Encarnación —escribe— ha importado para la naturaleza asunta una elevación ontológica sobrenatural, que acuerda su actividad al «yo» divino del Verbo. Esta elevación permite a la actividad concienzial ser puesta en movimiento por un «yo» divino (nótese el carácter de principio estricta o formalmente activo que atribuye a la persona) y percibir reflejamente al Me divino»³. Esta «elevación ontológica» no es la del «lumen gloriae» en la visión beatífica, que sería conocimiento objetivo y no una verdadera conciencia⁴.

Galot, muy al contrario que Parente, nos niega una ulterior explicación. Pero ha sido perfectamente refutado por PEREGO: «Puesto el entendimiento creado unido hipostáticamente al Verbo y movido por éste como propio, sin una actuación de orden intencional, no se explica la funcionalidad de la conciencia creada. Debe haber proporción entre esta conciencia y su objeto, el «yo» del Verbo que es Dios sicuti est; y esta proporción no puede ser el simple hecho de la unión hipostática»⁵. Anteriormente nos había dado el motivo de esta afirmación: «Porque su efecto consiste (según Galot) sólo en hacer posible a la Persona del Verbo mover la conciencia creada como cosa propia; lo que no es cosa alguna especial para el entendimiento humano, sino común a toda la humanidad asunta; también los pies y las manos del Salvador son así elevados por la unión hipostática»⁶.

Pero lo curioso, anotamos de paso, es que Perego aduce como prueba de la necesidad del «lumen gloriae» un texto de Sto. Tomás que, a la vez, echa por tierra la concepción dinámica de aquel sobre la persona: «Unio in Christo non terminatur ad operationem, sed ad esse (Nótese cómo queda excluido todo dinamismo personal del Verbo a título de la unión hipostática); et ideo animae, in quantum est corpori unita, non competit vel videre Verbum vel aliqua operatio (el subraya-

³ GALOT, J., S. I., *La psychologie du Christ*: NouvRevTh 80 (1958) 352.

⁴ *Ib.*, p. 349.

⁵ PEREGO, A., S. I., *L'«io», l'atto coscienziale umano e l'autonomia sicológica di Cristo in un articolo del P. Galot*: DivTh(Pi) 61 (1958) 478.

⁶ A. c., 477.

do es nuestro), sed solum esse, scl. in Hypostasi Verbi, immediate loquendo» (*De Verit.*, q. 20 a. 2 ad 5) ⁷.

En realidad, su única solución al problema nos la había dado Galot anteriormente: A diferencia de la visión beatífica de los elegidos, en que «el sujeto es un hombre y nada más que un hombre, mientras que el objeto no es un «moi» divino, sino la esencia divina... en la conciencia humana de Cristo el sujeto es una persona divina, la persona del Verbo encarnado; y el objeto a percibir es esta misma persona, bajo la forma del «moi». Por consiguiente, se debe reconocer en la conciencia humana de Cristo una proporción exacta entre sujeto y objeto, puesto que es éste un yo divino que se percibe a sí mismo» ⁸.

Solución que, para ser válida, debe tener este sentido: Como la conciencia percibe a su sujeto formalmente operante o principio elicitivo, percibirá por consiguiente a la Persona del Verbo. De lo contrario, si la persona como tal es sólo sujeto poseedor, la razón apuntada es completamente inválida, laborando en sentido contrario. En efecto, la conciencia sólo percibe en su reflexión formal y explícita lo que implícitamente se refleja en su actividad. Y no se refleja la persona como tal, porque no influye en la operación, cuyo principio formalmente activo o eficiente es únicamente la naturaleza.

Galot confunde, pues, el orden ontológico de posesión o pertenencia con el orden dinámico-formal. La Persona del Verbo sería principio elicitivo de las operaciones humanas de Jesús.

Pero la no-actividad de la persona como tal, es decir, como distinta de la naturaleza (realmente distinta, en Cristo, de su naturaleza humana) destroza toda posible argumentación de Galot. Actividad formal o elicítivamente personal en Cristo no puede haberla; sencillamente, porque es inadmisibile: la persona como tal no obra.

Supongamos todavía, en un exceso de generosidad, que la persona como tal pudiera obrar formalmente. Como toda acción divina «ad extra» es común a las tres Personas, no sería exclusivamente personal del Verbo el influjo aquel sobre su naturaleza humana. Y entonces ¿cómo podría ésta advinar que le venía precisamente de la Persona del Verbo?

Oigamos al P. HÉRIS: «Cualquiera que sea el influjo ejercido por el Verbo, puesto que concurre con las otras dos Personas ¿cómo sabría que es el Verbo y no el Padre o el Espíritu Santo?» ⁹.

Más todavía; aquel hipotético influjo dejaría de ser, según Sto. Tomás, no ya exclusivamente personal, pero ni aun personal siquiera. Porque el único principio (*quo* y también *quod*) de las operaciones

⁷ Citado en A. c., 478.

⁸ GALOT, A. c., 351.

⁹ HÉRIS, C. V., O. P.: *RevScPhTh* 37 (1953) 740.

divinas «ad extra» es, para Sto. Tomás, la Esencia, la Naturaleza increada: «Natura divina est illud *quo* Deus agit, et *ipse* Deus agens» (3 q. 3 a. 2 ad 3); la creación, como toda acción «ad extra», «est opus *suppositi indistincti*, prout significat *id quod* est» (*I Sent.*, c. 29 q. 1 a. 4 ad 2).

Notemos finalmente que la no-actividad de la Persona distinta del Verbo excluye la posibilidad de admitir en Cristo una natural conciencia humana de su divina Persona, aun en el sentido más amplio de esta palabra. Excluida toda personal interferencia del Verbo en la dinámica de su naturaleza asunta, todo influjo operativo especial a título de la unión hipostática, y excluido otro auxilio sobrenatural por hipótesis, la naturaleza humana de Cristo no podría percibir su unión hipostática con el Verbo, puesto que no vería reflejada en su actividad a la Persona divina. Ni la conciencia ni la ulterior elaboración intelectual sobre los datos inmediatos de la conciencia podrían descubrirla.

Como consecuencia obligada de la autonomía psicológica de la naturaleza asunta, debemos admitir, con GALTIER, que «si se hubiera conocido únicamente por vía de su conciencia directa (conciencia natural), la naturaleza humana de Cristo debería haberse visto como siendo en sí misma una persona»¹⁰. Sería el término natural de una reflexión deductiva sobre los datos inmediatos de la conciencia estricta.

II. CONCIENCIA HUMANA SOBRENATURAL DEL HOMBRE-DIOS

Nuestro punto de partida, después de lo dicho en el apartado anterior, parece claro: Naturalmente impotente para percibir su divina Persona, la naturaleza humana de Jesús, como facultad intencional, necesita ser elevada sobrenaturalmente por el «lumen gloriae». Así lo han reconocido la generalidad, casi totalmente unánime, de los teólogos que se han interesado por la unidad psicológica de Cristo.

Y la cuestión se concretará así: El conocimiento humano de Jesús sobre su divina Persona, obtenido sobrenaturalmente por medio de la visión beatífica, ¿es una verdadera conciencia?

La visión beatífica, «clave de la psicología humana de Cristo»¹¹, da lugar, desde luego, a una conciencia en sentido lato. Cristo puede

¹⁰ GALTIER, P., S. I., *L'unité du Christ, Être... Personne... Conscience.* (Paris 1939) 350.

¹¹ *L'unité...*, 361.

ya *sentirse* la Persona del Verbo, tomando el término en un sentido vulgar y ordinario. Su percepción era un conocimiento humano, no fundado en la conciencia natural de sus operaciones humanas, como lo es el conocimiento de nuestra personalidad, pero sí conocimiento inmediato, intuitivo, presencial de sí mismo. Gracias a la visión beatífica, «Cristo, el todo personal que es Cristo, está más presente a su inteligencia que persona alguna a su propia conciencia»¹².

¿Puede además dar lugar a un acto de conciencia estricta?

Galtier y Parente, desde un ángulo distinto de visión, responden con una negación clara.

PARENTE dice que «la visión beatífica queda siempre en la línea del conocimiento intelectual, no en la de la experiencia psicológica, y, por tanto, no puede constituir el medio adecuado para que Cristo hombre tenga conciencia psicológica de ser el Hijo de Dios»¹³. Pero la «experiencia psicológica» ¿no es también «conocimiento intelectual»? En todo caso, su respuesta, por demasiado categórica y desnuda, no merece mayor atención.

Lo mismo podrá decirse de GALOT. Vuelve a negar rotundamente, sin complicaciones, que la visión beatífica pueda dar lugar a una conciencia: «Sustituyendo (el conocimiento que Cristo posee de su filiación divina) por una visión, jamás se obtendrá una conciencia; ver la persona del Verbo no será jamás lo mismo que tener conciencia de ser la persona de Verbo»¹⁴.

GALTIER, en cambio, nos presenta dos razones: «Potestne cognitio huiusmodi dici conscientia Verbi humana? Non proprie quidem, quia: a) Conscientia intelligitur proprie actus quo persona se apprehendit in actione naturae, qua ipsa constituitur; humana vero natura, cuius est actus huiusmodi, non constitutiva est personae Verbi. b) Conscientia non percipit proprie nisi operationes et substantiam (ut principium: naturam) in operationibus; ad eam non pertinet cognoscere naturam intimam seu to quid sit sive actuum sive substantiae. Unio vero hypostatica est aliquid staticum, cuius effectus ad summum conscientia apprehendere possit, quin de eius natura possit proferre ullum iudicium»¹⁵.

Pero donde Galtier escribe «conscientia», pongamos primero «conscientia personae humanae», porque ésta únicamente es constituida por su naturaleza humana; y entendamos luego «conscientia naturalis»,

¹² GALTIER, *Unité ontologique et psychologique dans le Christ*: Bull LittEcccl 42 (1941) 227.

¹³ PARENTE, *Unità ontologica e psicologica dell Uomo-Dio*: EuntDoc 5 (1952) 396.

¹⁴ GALOT, *La psychologie...*, 350.

¹⁵ GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione* (Paris 1926), 383, n. 332.

cuya ley funcional nos viene expresada en el apartado segundo del autor. Habremos hablado con más exactitud. Y aparecerán excluidas a priori la conciencia de una persona divina y toda conciencia sobrenatural.

En efecto, todo el razonamiento de Galtier se reduce a estos términos: el conocimiento humano sobrenatural (visión beatífica) que Cristo tiene de su divina Persona no es una conciencia propiamente dicha. Porque, primero, ésta es un autoconocimiento de la naturaleza, o de lo que prácticamente se identifica con ella, como nuestra personalidad; pero la Persona del Verbo se distingue realmente de su naturaleza humana. Queda excluida, pues, en virtud de una definición no probada, la conciencia de una persona divina. Y la segunda razón, que prohibiría llamar conciencia en sentido propio a aquel conocimiento de Cristo, es que la conciencia que nosotros tenemos no percibe la naturaleza íntima del sujeto, como lo hace la visión beatífica. De otra forma: el conocimiento humano que Cristo tiene de su Persona no podría llamarse conciencia propiamente dicha, porque no es la conciencia que nosotros tenemos, sino una función sobrenatural. Queda, pues, excluida, igualmente a priori, toda conciencia sobrenatural.

Galtier mismo parece reconocer que no se expresó aquí felizmente, cuando en la segunda edición de su obra suprimió todo este párrafo. Pero al hacer el arreglo de todo el número, se olvidó de decirnos qué entiende él por conciencia estricta. Sólo aparece una rápida definición de lo que *impropiamente* suele decirse conciencia: «Si, ut fieri solet, improprie, conscientia dicitur cognitio directa quam sui et actionum suarum *persona* habet, patet Verbo adesse conscientiam quidem perfectissimam»¹⁶.

Pero ¿qué entiende Galtier por conciencia en sentido propio o estricto? En la primera edición nos había introducido en su escolio «De conscientia Christi humana» con esta frase definitoria: «Conscientia hic intelligitur facultas vel actus, quo *subiectum* cognoscens se ipsum apprehendit seu cognitionem sui directam habet»¹⁷. Resulta, pues, que la conciencia estricta es la misma conciencia «impropiamente dicta». La persona, en efecto, es el sujeto por antonomasia de los actos.

En la segunda edición y lugar correspondiente, precisa algo más. El término «sujeto» ha de entenderse en el sentido de «sujeto agente» o «principio»: «Conscientia hic intelligitur facultas aut potentia actus quo *agens* se ipsum in suis actibus percipit ut eorum *principium* et subiectum»¹⁸. Siguiendo su propia concepción de la persona, si a ésta

¹⁶ GALTIER, *De Incarnatione...*² (1947), n. 343.

¹⁷ *De Incarnatione...* (1926), 279, n. 328.

¹⁸ *De Incarnatione...*² (1947), n. 339.

se refiere el «agens», sólo podrá percibirse como principio de atribución; y entonces la conciencia estricta se confunde con la «improprae dicta». Y si el «principio» debe entenderse «principio formal», el «agens» no puede ser la persona, que quedaría excluida a priori del acto de conciencia.

Oigamos ahora a los defensores de la sobrenatural conciencia estricta.

PEREGO sostiene que la visión beatífica llega a establecer en Cristo un verdadero acto de conciencia. Reduciremos el extenso razonamiento a sus líneas imprescindibles: «El “lumen gloriae”, como enseñan Suárez y Ripalda, torna posible, entre otros efectos, la percepción consciente de ser bienaventurados. En efecto, es absurdo pensar que un ser racional pueda ver a Dios y ser bienaventurado, sin que se sienta como tal.» Todavía no aparece sino la necesidad de una conciencia en sentido lato. Pero seguimos leyendo: «Por otra parte, es propio del “lumen gloriae” no deformar, sino *potenziare* todo el entendimiento; por consiguiente, también su capacidad reflexiva, que, aumentada por la visión beatífica, tiene como objeto adecuado al Verbo mismo como sujeto propio»¹⁹.

Supone que lo que Jesús percibe en su conciencia «no es la naturaleza humana, que no puede ser como tal objeto de conciencia, sino la persona del Verbo»²⁰; unas líneas más arriba había escrito: «No es la naturaleza (como *principium quo*) lo que constituye el objeto propio de la conciencia.» Pero esto es excluir en el alma de Cristo una *conscientiam sui*. Queda, pues, excluida a priori la conciencia de una *naturaleza*, puesto que sólo la persona podría percibirse a sí misma.

También Galot concede a la naturaleza humana de Cristo una estricta conciencia de su Persona; pero no en virtud del «lumen gloriae», sino de la misma unión hipostática²¹; queda, pues, fuera de la cuestión. Por lo demás, incurre en el mismo defecto que Perego presuponiendo la imposibilidad de admitir una conciencia de sí misma en la *naturaleza* asunta: «En la conciencia humana de Cristo, el sujeto es una persona divina, la persona del Verbo encarnado; y el objeto a percibir es esta misma persona, bajo la forma del “Moi”»²².

Nuestro teólogo J. B. MANYÁ sostiene igualmente que «la visión beatífica... en Jesucristo adquiere un matiz o sentido especial e innegable de conciencia. En efecto, el alma de Cristo para intuir al Verbo

¹⁹ PEREGO, *Il «lumen gloriae» e l'unità psicologica di Cristo*: DivThom(Pi) 32 (1955) 305.

²⁰ A. c., 299.

²¹ Recuérdese lo dicho sobre su «elevación ontológica».

²² GALOT, *La psychologie...*, 351.

no necesitaba salir de su propio yo, lo encontraba en el fondo de su ser personal»²³. Pero esto supone ya que la persona es objeto propio, y quizá único, de la conciencia estricta.

Como si no hubiera quedado satisfecho, añade otra razón: «Aun sin ella (sin la conciencia estricta que implica la misma visión) la mente de Cristo podría incorporar a su conciencia humana la percepción (obtenida por la visión beatífica) de la hipóstasis divina, como a término sobrenatural de su Yo. En efecto, siempre que adquirimos un conocimiento ulterior relativo a nuestra personalidad, sobre todo si es claro y cierto e interesante, aunque no proceda de las sensaciones de nuestra conciencia... se verifica una como incorporación de este nuevo conocimiento...»²⁴.

¿Se trata de una verdadera incorporación? ¿No será más bien fruto de una reflexión deductiva sobre los datos inmediatos de la conciencia estricta? Por de pronto la llama él mismo «una como incorporación».

Creemos que nada hay definitivo todavía. La conciencia estricta, la conciencia propiamente dicha, ¿tiene necesariamente por objeto a su *principio formal*, o simplemente a su *sujeto*?²⁵.

Si la conciencia estricta termina necesariamente en su principio formal, es evidente para nosotros que la persona como tal no podrá nunca ser objeto de conciencia estricta. Quedaría consecuentemente negada la conciencia sobrenatural de la Persona del Verbo en su naturaleza asunta elevada por el «lumen gloriae». Quedaría también negada, como conciencia propiamente dicha, la llamada vulgarmente «conciencia de nuestra personalidad». La persona, pues no podría ser percibida por su naturaleza, ni percibirse a sí misma, por no ser principio formal de sus operaciones.

Si la noción de conciencia propiamente dicha no exige sino la percepción directa e inmediata del sujeto como sujeto en general, la Persona del Verbo, sujeto poseedor, podría percibirse a sí misma por la conciencia asunta elevada.

Pero como la conciencia termina en su propio sujeto, objeto y sujeto deben coincidir. Al menos materialmente, como coinciden en nosotros persona y naturaleza.

Apliquemos ahora este Principio. Con la conciencia-principio formal, resultaría excluida toda conciencia sobre otro término que no fuera la naturaleza o principio formal del acto. Hablando con propiedad, no podría existir una conciencia humana de la Persona del Verbo,

²³ MANYÁ, J. B., *Teología psicológica*: Est(Merc) 8 (1952) 272.

²⁴ A. c., 273.

²⁵ Cf. Para el sentido de estos términos, EZQUERRO, J., *Sobre la autonomía...*, 244ss.

que es realmente distinta de su naturaleza humana. Objeto y sujeto, realmente distintos.

Establecida la noción más amplia de conciencia-sujeto, quedaría confirmada la autoconciencia de la naturaleza asunta (sujeto y objeto = principio formal = naturaleza), y podría admitirse una autoconciencia sobrenatural de la Persona del Verbo (sujeto y objeto = poseedor = persona).

Pero propiamente hablando, esta autoconciencia de la Persona del Verbo no podría decirse conciencia de la naturaleza asunta terminando en el Verbo, porque entonces sujeto y objeto no se identifican; debería decirse exactamente *autoconciencia de la Persona del Verbo*.

Por otra parte, hablar con propiedad parece lo mismo que hablar formalmente, según el sentido estricto de los términos. Y el acto de conciencia no es formalmente obra de (obrado por) la persona, sino de la naturaleza, que es su agente formal. Tendríamos, pues, en Cristo una conciencia que no podría decirse conciencia de la naturaleza asunta porque no sería sobre sí misma, sino sobre su Persona divina, y que sin embargo debería decirse propiamente suya por ser ella su principio formal.

Todo lo cual parece indicarnos la necesidad de fijar una definición de conciencia propiamente dicha, y al mismo tiempo la dificultad del intento.

Deben admitirse, nos parece, los siguientes puntos:

1) El conocimiento que la humanidad de Cristo obtiene por la visión beatífica sobre su Persona divina es muy diferente de la conciencia escrita que nosotros tenemos de nuestra naturaleza. Allí el sujeto formal o principio propiamente dicho del acto, el agente formal, es la naturaleza asunta; mientras que el objeto es la Persona divina, infinitamente distinta de aquélla. En nuestra conciencia natural, por el contrario, sujeto y objeto se identifican formalmente.

2) Aquel sobrenatural conocimiento de Cristo difiere también de la natural conciencia en sentido lato que nosotros tenemos de nuestra persona como tal; o, para mantenernos libres aquí de una solución determinada, difiere de la llamada «conciencia de nuestra personalidad». En ésta, si no formalmente, se identifican material y realmente principio y término; pues, en nosotros, la persona es constituida por su naturaleza.

Además, dentro de nuestra postura propia, la conciencia de nuestra personalidad se obtiene por vía de análisis y reflexión deductiva sobre los datos inmediatos de la conciencia estricta; se funda en ésta porque sus respectivos términos (naturaleza-persona) se identifican prácticamente. Mientras que el conocimiento sobrenatural de la Persona del Verbo por parte de la naturaleza asunta es percepción directa e inme-

diata; ni puede fundarse en la autoconciencia estricta de la naturaleza asunta, porque sus respectivos términos son real e infinitamente distintos.

Puede añadirse a todo esto la dificultad de encontrar en aquella humana conciencia sobrenatural de Cristo la aún no definida intervención de las sensaciones (conocimiento sensitivo que concurre con el racional) en todo acto de conciencia natural estricta.

¿No podría deducirse de todo esto que, por tener tan escaso punto de contacto con nuestras dos conciencias, será preferible negarle el apelativo de conciencia propiamente dicha o conciencia estricta al conocimiento obtenido por la Humanidad de Cristo mediante la visión beatífica de su Persona?

Evitaremos al menos una complicación inútil. Porque la narración evangélica no exige necesariamente una conciencia estricta como la que tenemos nosotros de nuestra naturaleza; ni siquiera menos amplia, como la que tenemos de nuestra persona como tal. No exige *necesariamente* sino lo que en un sentido vulgar, ordinario, se entiende por conciencia en una acepción más amplia de la palabra.

Pues bien, ser consciente de una cosa equivale con frecuencia en el lenguaje vulgar, a *conocerla*; algo así como un conocimiento expresamente advertido e influyendo de una manera especial en nuestra complejidad psicológica. Advertencia e influjo en nuestra vida psíquica que es especial cuando se trata de algo nuestro, y que es máximo respecto de nosotros mismos, de nuestros constitutivos.

Ser consciente de algo equivale también frecuentemente a tener de ello un conocimiento claro, distinto, directo, inmediato, intuitivo.

Reuniendo los dos matices en su grado más alto, tendremos una conciencia en sentido amplio todavía, pero no en la acepción más amplia de la palabra, sino una conciencia especial.

Justamente esto se da en Cristo. Por gozar de la visión beatífica en su grado más alto, la naturaleza asunta tiene de su Persona divina un conocimiento intuitivamente perfecto; y por tratarse de su *propia* Persona, el conocimiento humano que de Ésta tiene, no sólo es expresamente advertido, sino que ejerce un influjo máximo en toda su vida psíquica.

Nuestra conclusión es lógica: la naturaleza humana de Cristo, además de la conciencia estricta de sí misma, tiene, gracias a la visión beatífica, una conciencia en sentido amplio, pero especial, de su Persona divina.

JUSTO EZQUERRO RAMÍREZ, Pbro.